# L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

68e ANNEE — (7e Série)
N° 37 — 11 SEPT. 1958

## Bulletin d'Ecriture Sainte

SOMMAIRE

I. Introductions a la Bible. — 1. J. Laloup, *Bible et classicisme*. — 2. M. Du Buit, *La Géographie de la Terre Sainte*. — 3. *Bibliographie biblique*.

II. Théologie biblique. — 4. C. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes*. — 5. S. Lyonnet, *De notione peccati*. — 6. A. M. Dubarle, *Le Péché originel dans l'Ecriture*. — 7. L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell' Antico Testamento*.

III. Les Psaumes. — 8. P. Drijvers, *Les Psaumes : genres littéraires et thèmes doctrinaux*. — 9. P. Guichou, *Les Psaumes commentés par la Bible : ps. 51-100*. — 10. F. Pouvreau, *Les Psaumes, traduction rythmée*.

### I. — INTRODUCTIONS A LA BIBLE.

1. — Un livre important nous arrive de Belgique, qui pose le problème de la synthèse entre pensée biblique et pensée classique. Ce n'est pas la première fois que ce vaste et délicat problème est étudié, depuis le renouveau biblique actuel. Avec une continuité remarquable, un des auteurs les plus écoutés de ce temps, Ch. Moeller, l'a abordé dans un des rapports réunis sous le titre *La Bible et le prêtre* (Louvain, 1951 ; cf. *Ami*, 1952, p. 77), dans un article du cahier que *Lumen vitæ* consacra en 1955 à « *la Bible histoire du salut* » (*Ami*, 1955, p. 426) et dans son livre *Sagesse grecque et paradoxe chrétien* (Tournai, 1950). Chez nous, un jeune professeur de petit Séminaire, P. Dumas, a essayé dans *Humanités chrétiennes* [1] d'intégrer la sagesse de l'Ecriture et l'étude des lettres ; son livre est plein d'orientations heureuses, mais ne se tient pas assez sur le plan philosophique et théologique. Le livre qui vient de paraître, quinze ans après *Divino afflante Spiritu*, essaie de situer le problème à cette profondeur [2].

Nous venons de rappeler l'encyclique de Pie XII sur l'étude de la sainte Ecriture, parce que sa date (1943) est un repère commode : le document entérinait et promouvait à la fois la valorisation de la Bible. Cette valorisation, qui tient évidemment à l'action mystérieuse de l'Esprit, doit aussi quelque chose « à l'évolution de la pensée contemporaine qui, par maints aspects, répudie ses sources antérieures et s'oriente vers des horizons nouveaux, dont plusieurs se rapprochent, de manière étrange, de ceux des Livres saints : un certain sens du monde et de la matière, une certaine conception de l'homme, de la vie et de la communauté humaine, une certaine vision de l'histoire, très typiques de notre temps, répudient l'inspiration hellénique et constituent des « pierres d'attente » pour la pensée chrétienne » (p. 7).

Tout au long de l'ouvrage, L. souligne ces convergences providentielles : non point pour nous dresser contre l'humanisme classique, car l'Eglise a accepté la pensée hellénique et l'a élevée, par la théologie, à une dignité remarquable (p. 270), mais pour nous rappeler que « la Bible fournit des critères de jugement, auxquels il convient de référer toutes positions émanant d'une pensée humaine, serait-elle grecque » (p. 274). Car parmi les causes du paganisme contemporain, il faut noter « l'influence d'un humanisme classique, accepté comme tel et sans suffisante critique » (p. 294).

« La persistance, en nous, de certaines catégories grecques » qui risquent d'être confondues avec le dogme (p. 284) est analysée impitoyablement dans une conclusion où abondent les orientations pédagogiques :

> « Interrogez [les professeurs] sur l'essence du christianisme : ils vous répondront par l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme ! Demandez-leur ce qu'est un mystère : ils vous diront que c'est une vérité incompréhensible, qu'il convient d'accepter sans comprendre ! Enquérez-vous de leur connaissance de l'Ancien Testament : ils vous conteront des histoires, sans la moindre vision de l'histoire du salut. Demandez-leur quelle est la morale chrétienne du mariage : ils vous donneront quelques préceptes de droit naturel ! » (p. 284).

Le livre entreprend, dans le détail, l'étude des grandes entités : Dieu, l'homme, le monde. Devant chacune, la pensée biblique réagit autrement que la pensée hellénique : « autant celle-ci est essentialiste, statique, dualiste, humaniste dans un sens intellectualiste et pessimiste, autant celle-là s'avère existentielle, dynamique, non dualiste, et humaniste à la manière d'un optimisme moral et religieux » (p. 102).

Les perspectives concrètes du salut sont ensuite abordées. Le salut dans la Bible est historique et communautaire.

> « Ainsi sont dépassés la conception statique et cyclique des Anciens, l'individualisme de leurs aspirations, le caractère magique de leurs efforts d'évasion ; et ce n'est pas sans cause profonde que le monde contemporain rejoint la pensée biblique dans ses dimensions communautaires, dans son intense souci d'incarnation et dans l'optimisme foncier qui le porte à espérer d'heureux achèvements » (p. 194).

[1] 160 p. Centre d'études pédagogiques, 15, rue L. David, Paris-16e, 1952.

[2] J. Laloup, *Bible et classicisme*, 300 p., 750 fr. Tournai, Casterman, 1958.

On notera particulièrement les pages consacrées à l'histoire du salut : elle progresse, garantie par la *métanoïa* (conversion) des hommes et commentée par les prophètes qui lisent dans le présent les signes de maturation de l'œuvre de Dieu ; L. hésite devant l'expression « dessein de Dieu », qui est pourtant biblique (Is., LIII, 10) : c'est qu' « une certaine habitude mentale, héritée des classiques, nous induirait à penser que ce n'est là qu'une forme religieuse du destin... En fait la Bible insiste sur le caractère toujours actuel de l'acte créateur » (p. 124). Excellentes précisions sur la physionomie des pseudo - « sauveurs » de l'hellenisme (Héraclès, Prométhée, Orphée) opposés au Messie biblique, défini en termes de relations personnelles avec Dieu, avec le prochain (p. 135-148).

Les problèmes d'engagement sont évoqués dans un dernier ensemble. Le sens de l'action et de la vie d'abord : en face du héros classique qui inspire la pédagogie de Tite-Live et de Sénèque, et aussi de Corneille et de Montaigne, voici le saint biblique que L. définit en termes de « pauvreté » spirituelle (p. 207, 209). Le sens de l'amour évoque l'opposition *érôs* et *agapê* dont parlait notre dernière chronique (*Ami*, 1958, p. 179). Enfin le problème de la mort et de l'au-delà nous place, chez les Grecs, en face du désespoir ; la mort et l'au-delà, tout en restant tragiques et mystérieux, sont abordés dans la Bible par la foi qui compte sur Dieu.

Ce pâle résumé est insuffisant à faire saisir la triple confrontation qui prend place tout au long du livre entre les humanismes biblique [3], classique et contemporain. Des contrastes ou des convergences, jaillit une vive lumière : le livre est excitant et suggestif.

On voudrait cependant que L. ait indiqué quelques-unes des synthèses ou monographies qu'il a utilisées. Sa brillante et solide étude aurait encore plus de portée pédagogique, car son livre est plein de « points de départ » qu'on a envie de prolonger. Comme il mérite d'avoir plusieurs éditions. des renvois à Méautis (trop peu connu), Rohdè, Robin, A. Bremond, Festugière, etc., ne seraient pas inutiles. Quant aux références aux exégètes, elles sont totalement absentes...

Je relèverai, pour terminer, quelques imperfections exégétiques. Il n'y a pas de récit « élohiste » de la création (p. 31). L'humanité qui se disperse après l'épisode de Babel ne vit pas précisément d'une religion naturelle (p. 113) : c'est bien le Dieu biblique qui l'a en sa garde et S. Paul (Rom., I, 19 ss. ; II, 14 ss.) explique comment l'humanité adamique rejoint ce Dieu. — Les psaumes II, LXXII, CX sont plutôt composés avant l'exil (p. 144). — Est-il vrai que l'Ancien Testament n'a pas perçu l'identité profonde de l'amour de Dieu et de l'amour des hommes (p. 228) ? Jér., XXII, 16 y contredirait, qui consonne avec I Jo., IV, 20. — Le livre d'Hénoch ne peut plus être daté, sans autre précision, de 150 à 50 (p. 256) : cf. *Ami*, 1957, p. 583.

* *

[3] L. défend cette expression p. 18-19.

2. — *La Géographie de la Terre Sainte* du P. M. Du Buit, O. P. [4], fait partie des « *Etudes annexes* » qui paraissent en marge de la « *Bible de Jérusalem* » et où nous avons déjà signalé *L'archéologie de la Palestine* d'Albright (*Ami*, 1955, p. 729) et *Les Institutions de l'A. T.* du P. de Vaux (*Ami*, 1958, p. 183).

Le livre est remarquable par la clarté de son ordonnance, par la netteté d'un style sans surcharge parfaitement adapté à un sujet sévère, par la qualité de l'information. Disciple du P. Abel, dont il occupe la chaire à l'Ecole biblique de Jérusalem, l'auteur continue, sur le terrain, des recherches qui, dit-il modestement, l'ont conduit à quelques modifications (p. 10) ; un index onomastique (p. 179-231), précieux au spécialiste comme à celui qui ne l'est pas, donne les justifications nécessaires et renvoie aux 18 cartes détachables, dont la consultation est évidemment nécessaire à la lecture de pages d'une réelle densité.

Une première partie traite de géographie physique. Le relief, l'hydrographie, le climat, les sols, les sous-sols, les zones de végétation, les régions naturelles sont tour à tour examinés. Le chapitre sur la démographie et le caractère sociologique des diverses zones (p. 49-57) est à signaler comme essentiel aux yeux de l'auteur :

> « les conditions physiques de la Terre Sainte rendaient possible un système sociologique différent de celui des empires voisins. Certaines valeurs religieuses pouvaient alors être affirmées et recevoir au moins un honnête début de réalisation. En un mot, cette terre était destinée à être le lieu d'une expérience religieuse privilégiée qui devait transcender l'apport des civilisations voisines » (p. 8).

La géographie historique est étudiée dans une deuxième partie : les voies de communication, les distributions de territoires depuis l'installation des tribus, les éléments de populations, la Judée à l'époque des empires perse, grec et romain, telles sont les questions envisagées. On voit qu'il s'agit de situer sur le sol les événements de l'Histoire sainte. Il est certain que depuis les travaux d'Alt, Noth, Albright et de l'Ecole biblique ces événements ont retrouvé un horizon plus concret. Il suffit de renvoyer à quelques exemples : la route de l'Exode d'après la tradition yahwiste (p. 112-3), (carte 7) ; le fait que Jérusalem est rattachée au lot de Benjamin (p. 126) ; le déplacement, à l'époque perse, du tombeau de Rachel, de Béthel à Bethléem (p. 127) ; l'antiquité des villes lévitiques (attestée peut-être déjà par Gen., XLIX, 5-7) (p. 149).

* *

3. — Le Canada français, où j'eus la joie cette année d'aller professer, témoigne un grand intérêt à la Bible. Les professeurs de Séminaires, Scolasticats et Universités, groupés dans une association, ont chaque année des journées d'études dont les résultats mériteraient de passer l'Océan. La *Bibliographie biblique* qui nous arrive de Montréal [5] est

[4] 2 vol. (14 × 19). T. I. Texte et index. 232 p. ; T. II. Cartes. 1200 fr. Paris. Ed. du Cerf. 1958.

[5] In-8 de XIX-398 p., 3 dol. 50. Ed. Immaculée-Conception, Montréal, 1958. (On se procure cet ouvrage à cette

un instrument de travail qu'il faut signaler. 9000 références sont données à des volumes et articles de revues, tous catholiques et rédigés en langue française, anglaise ou latine. 28 revues ont été dépouillées de façon systématique et exhaustive, de 1920 à 1957.

Quatre sections, chacune distinguée par la teinte différente du papier : *a*) introduction à la Bible ; *b*) les livres de l'A. T. ; *c*) le N. T., avec deux rubriques : les livres ; la personne et la vie de J.-C. ; *d*) thèmes bibliques (400 thèmes).

Deux tables permettent de retrouver n'importe quelle rubrique.

## II. — THEOLOGIE BIBLIQUE.

4. — Trois études viennent de paraître qui s'intéressent à la théologie biblique du péché [1]. L'ouvrage de C. TRESMONTANT, *La doctrine morale des Prophètes d'Israël* [2] nous semble marqué d'un triple souci.

D'abord T. essaie de dégager les thèses métaphysiques sur lesquelles repose la morale biblique. Il s'agit évidemment d'une métaphysique moins formulée que vécue, et l'on retrouve ici la ligne suivie dans les deux études déjà publiées par l'auteur (*Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953 ; *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, 1955). Admettre l'existence réelle d'individus constitués par un acte positif de création et appelés à devenir des personnes capables de Dieu, c'est professer un optimisme de base sur l'homme et renoncer à projeter le mal dans le mythe, mais le dénoncer dans l'humain et l'historique (p. 70) ; professer l'unité spécifique de l'humanité — car « la Bible est monophylétiste » (p. 83) — c'est récuser les mythologies racistes et tout système de caste tendant à établir des différences spécifiques entre l'homme et l'homme (p. 84). T., qui est un philosophe, aime à souligner les harmonies de la foi et de la raison, cette dernière opérant à l'intérieur même de la foi (p. 75, 124).

La morale biblique est une morale de rupture [3]; elle apparaît en opposition radicale avec les mœurs des nations environnantes. L'A. applique ce principe au rejet des sacrifices d'enfants, à la critique de la religion sacrificielle primitive ; « les rites du sabbat et de la circoncision ont également subi une évolution qui les a fait passer d'un état primitif, appartenant au contexte d'une religion primitive, de structure magique, à un état plus évolué, comportant une signification spirituelle et morale » (p. 103).

Ce qui frappe T. c'est l'analyse que font du péché les prophètes d'Israël : elle porte « sur des ensembles, sur des collectivités : péchés des nations, péchés du peuple de Dieu, et, à l'intérieur du peuple de Dieu, péché des castes dominantes, péché des princes, péché des classes possédantes, péché des prêtres, péché des faux-prophètes, enfin péché de tout le peuple, entraîné » (p. 110). Le mécanisme de cet entraînement est bien montré : le péché s'objective en structures sociales, en système de « valeurs », en idéologies, en « traditions », en habitudes, en comportements collectifs, en « mentalité » commune à l'ensemble des individus composant une société donnée ; l'individu naissant dans cette société donnée est entraîné par tout son milieu, par éducation, mimétisme, esprit grégaire et, bien entendu, ses intérêts personnels, ses intérêts de classe ou de caste, à perpétuer cet état de péché, cet ordre injuste, ce système d'oppression, ce racisme, cette injustice collective » (p. 146).

C'est ce que le N. T. appellera « le péché du monde ». La sainteté est personnelle : elle consiste à se séparer d'une norme collective qui fait pression sur chaque individu (p. 160).

Ces remarques sont justes, mais il nous paraît insuffisant d'en tirer une définition du péché originel par trop simplifiée : « le péché originel, ce n'est peut-être pas tant, comme l'a interprété saint Augustin, l'humanité tout entière qui hérite du péché commis par un individu (*adam* pris pour un nom propre), mais chaque individu naissant qui hérite du péché de l'humanité, de l'Homme (*adam* dans le sens où le prend le texte yahviste de la Genèse) » (p. 158-9). T. qui a écrit un livre sur *Saint Paul et le mystère du Christ* (Paris, 1956) sait certainement que l'affaire est plus complexe.

* *

5. — Le P. S. LYONNET, professeur à l'Institut biblique de Rome, donne à l'impression les notes de son cours *De peccato et Redemptione*. Le premier fascicule est consacré à la notion de péché [4].

On ne passera pas rapidement sur les premières pages consacrées à la notion de théologie biblique. Les définitions imparfaites (trop apologétique ou trop historique) sont examinées ; de beaux textes, normatifs, sur cette idée que le développement de la révélation dura jusqu'à la mort du dernier apôtre sont tirés de S. Irénée, S. Jean Chrysostome et S. Grégoire de Nazianze (p. 13-14) ; enfin on nous donne cette définition qui se limite au N. T. : *Doctrina systematice exposita sive totius N. T., sive alicujus auctoris N. T., sub lumine fidei elaborata* (p. 25).

En des pages très claires on analyse la narration de Gen., III ; puis le vocabulaire du péché où le mot *pésha* (révolte, rébellion) est particulièrement apte à traduire le péché d'Israël, rupture d'Alliance (p. 45). Une étude sur la jalousie de Yahweh met en lumière les exigences de l'amour divin plutôt que celles de la justice vindicative (p. 49), tant il est vrai, selon le mot du P. Viard, que le péché « anéantit la tentative faite par Dieu pour assurer le bonheur de l'homme » (cité p. 90). La notion de péché-dette est introduite par la Septante et restera dans le N. T.

adresse : Faculté de théologie S. J., 1855 est, rue Rachel, Montréal 34). Cette Faculté publie la revue *Sciences ecclésiastiques*, où figurent de bons articles bibliques

[1] On pourrait y ajouter celui de H. Rondet, *Notes sur la théologie du péché*, Paris, Lethielleux, 1957 (600 fr.) qui contient une vaste fresque du péché dans l'histoire des religions, dans l'Ecriture, dans la tradition et dans l'histoire de la théologie et se termine par des aperçus de pastorale.

[2] In-8 de 200 p., 600 fr. Paris, Edit du Seuil, 1958.

[3] C'est le principe de l'*Abgrenzung* sur lequel Hempel (*Das Ethos des A. T.*, Berlin, 1938) a beaucoup insisté.

[4] *De notione peccati*, 92 p., 500 lire. Rome, Institut biblique (Piazza della Pilota), 1957. — La série comprendra quatre fascicules.

Pour ce dernier, après une explication de la Parabole de l'enfant prodigue, on envisage le péché comme servitude de Satan. Le paragraphe sur Satan dans l'A. T. aurait dû signaler l'assimilation faite en Sap., II, 24 entre Satan et le Serpent. Le thème Satan est particulièrement appuyé dans les écrits johanniques. Le péché y culmine en haine contre le Fils et le Père (Jo., xv, 22-23). N'était-ce pas déjà l'aggressivité qui lui était reconnue dès l'A. T. (Ex., xx, 5 : « ceux qui me haïssent ») ?

Le chapitre sur S. Paul contient deux paragraphes très personnels : l'un sur le péché des païens (Rom., I, 21) ramène, d'après le ℣. 23 (éclairé par ps. CV, 20), à un refus de dépendance vis-à-vis de Dieu ; l'autre sur le péché de fornication (I Cor., VI, 12 ss) curieusement éclairé, en contraste, par une longue citation de Musonius Rufus, maître d'Epictète et contemporain de S. Paul.

* *

6. — Le P. A. M. DUBARLE, O. P., a réuni un certain nombre d'études, publiées depuis deux ans, sous le titre *Le Péché originel dans l'Ecriture*[5]. C'est un livre de qualité ; si certaines pages peuvent sembler difficiles, celles sur S. Paul notamment, qui visent à expliquer Rom., V, 12-19, la clarté de l'exposé s'impose ; on louera notamment le souci de cerner exactement le donné révélé et les conclusions équilibrées et, en définitive, optimistes, auxquelles aboutit D.

Il y a deux centres d'intérêt majeurs dans ce livre : Gen., III (ch. II) et Rom., V (ch. V). Mais le récit de l'Eden a pris naissance dans un milieu sensibilisé à la pensée du péché : d'où un chapitre de suggestion préalable, intitulé : la condition humaine dans l'A. T. (ch. I). De même la pensée de S. Paul ne peut représenter, dans le N. T., un commencement absolu : d'où quelques pages où sont glanées dans la tradition évangélique des suggestions relatives au péché originel (ch. IV).

On ne résume évidemment pas un livre si dense, dont les thèmes principaux sont donnés fort heureusement dans un index (p. 187). Signalons simplement quelques points.

Le genre littéraire de Gen. II-III se situe entre l'histoire au sens ordinaire du mot (basée sur le témoignage) et le mythe (avec la connotation implicite d'intemporalité). L'intention de l'auteur est de rattacher le récit au contenu théologique de l'A. T., comme la première page de l'histoire du salut, et il s'agit de faits réels que « la réflexion guidée par la foi religieuse a retrouvés » (p. 53) ; ce qui veut dire que la Révélation est ici à la source même de cette découverte (voir *Ami*, 1949, p. 117). Le récit n'est pas seulement typique, comme s'il s'agissait du tableau synthétique du péché dans tous les hommes, mais présente des faits objectifs qui soient à la source du présent (p. 50). La situation spirituelle issue du péché est anormale : « sans avoir nécessairement une responsabilité personnelle dans le péché, tout homme se trouve par son origine dans un état de gêne, de difficulté et de tension à l'égard de Celui qui, pour la foi d'Israël, est tout miséricorde » (p. 61, 2… 147) ; les relations entre l'homme et Dieu, d… plus brutalement Tresmontant (*op. cit.*), p. 90… sont de l'ordre de la peur et de la fuite. Trè… finement D. décèle dans le fait des « impuretés rituelles[6], qui comportent une certaine incapacit… religieuse, « un des éléments les moins élaboré… intellectuellement » mais qui témoigne d' « un… conscience sourde du péché qui colorait les zone… voisines de la vie humaine » (p. 38). C'est san… doute une telle « appréhension globale » qui e… à la base de la réflexion du *Miserere* (ps. LI, 7…

Dans Mat., XIX, 8 (« Il n'en fut pas ainsi a… commencement »), il est insinué que la dureté d… cœur se manifestant dans la situation conjugal… actuelle n'est pas une propriété normale de l'hom… me tel qu'il sortit des mains de Dieu ; elle est l… résultat du péché et Jésus suggère le salut comm… rétablissement d'une innocence originelle[7]. Jo., II… 5-6, VIII, 41-44 apportent des données plus positive… encore. Quant à S. Paul il reprend à l'A. T. l'idé… de la transmission d'un héritage spirituel sans s'in… terroger sur la manière dont elle s'opérait ; mai… aussi, tant sa pensée est riche et peu systématiqu… (p. 170), il présente la destinée de l'humanité sou… l aspect d'une croissance providentielle, atteignan… par étapes la stature adulte. Il dépend à la foi… du récit de la Genèse et des livres sapientiaux… « Pour rester fidèle à la pensée paulinienne il n… faut présenter le péché originel ni comme l'uniqu… source du mal dans l'humanité, ni comme plu… puissant que les forces du salut » (p. 171-2).

* *

7. — La thèse qu'a soutenue devant l'Institut biblique le P. L. MORALDI a pour sujet l'expiation sacrificielle et les rites expiatoires[8], considérés spécialement dans le rituel (Lév., IV-V).

Le travail est considérable ; l'historien des religions, le bibliste et le théologien ont là, à leur disposition, une documentation abondante : le sens du sacrifice chez les Sémites ; une monographie sur les sacrifices humains ; l'étude des mots *hatta'…* (sacrifice pour le péché) et *asham* (sacrifice de réparation) ; celle de la racine *kipper* (expier)[9] ; la signification du sang dans les sacrifices ; le sens de l'imposition des mains (*semikah*) : tels sont quelques-uns des thèmes abordés.

Les deux sacrifices étudiés sont certainement anciens en Israël (cf. II Reg., XII, 17) ; mais le rituel qui en parle le plus, avec Ezéchiel, est Lév., IV - V, dont le texte est reconnu comme tardif (p. 118-129) et embrouillé (p. 128). Pour M. le sacrifice pour le péché est offert pour les fautes non intentionnelles et les impuretés lévitiques ; le sacrifice de réparation l'est en cas de lésion

[5] 202 p., 750 fr. ; coll. « *Lectio divina* », Paris, Edit. du Cerf, 1958.

[6] Voir notre « *Ame d'Israël* », p. 44-45.

[7] Cette péricope, dit D., « prélude à la doctrine paulinienne des deux Adam, *dont elle pourrait être la source* » (p. 108).

[8] *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento.* XXXI - 304 p., 3600 lire ; coll. *Analecta biblica*, Roma, Institut biblique, 1956.

[9] *Le Christ notre rançon*, 25e cahier « *Evangile* » a traité ce thème.

de la propriété d'autrui et aussi quand le fidèle, spontanément ou à cause de quelque infortune, se reconnaît coupable de quelque chose : « il n'y a pas de motifs suffisants et décisifs pour adopter une solution unique pour tous les textes qui parlent du sacrifice de réparation » (p. 178).

Ces efforts pour clarifier ces notions n'arrivent pas à satisfaire pleinement. Nous nous sommes reporté au *Lévitique* d'H. Cazelles (*Ami*, 1951, p. 340) sans y trouver non plus une clarté absolue. Ne doit-on pas reprendre la réflexion du P. de Vaux : « Ce sont peut-être deux termes anciens dont la distinction n'a plus été exactement perçue, ou deux termes d'abord synonymes qu'on a ensuite essayé de distinguer » (*Rev. bibl.*, 1958, p. 134) ?

On sait la place du sang dans le culte. Cette « valeur » est vraiment un « sacrement » universel: bibliquement il sert dans le rituel d'alliance, dans les rites de protection, de consécration, de purification, d'expiation. M. retient son efficacité purificatrice comme fondamentale. Si les péchés du peuple contaminent l'autel, le temple, la terre, Israël, les applications de sang à l'autel purifient ces réalités, car « au contact de la vie (sang) la mort (péché) disparaît » (p. 243). Une exégèse serrée de Lév., XVII, 11, 14 ; Gen., IX, 4 ; Deut., XII, 23 montre que le sang expie *en tant qu'il est la vie* ; la traduction grecque de Lév., XVII, 11 est fidèle à cette pensée ; quant à la Vulgate, elle introduit une pensée nouvelle, à savoir la mention de l'âme de l'offrant : « *Ego dedi illum* (sanguinem) *vobis ut super altare in eo expietis pro animabus vestris et sanguis pro animæ piaculo sit* ».

## III. — LES PSAUMES

8. — Un court et substantiel ouvrage sur les Psaumes vient d'être traduit du néerlandais [1]. Il est « le fruit d'une heureuse confrontation entre la science biblique actuelle et une expérience monastique authentique » (p. 7) ; « il doit beaucoup à Gunkel : mais sans saint Benoît et saint Bernard, il serait impensable » (p. 9). Ajoutons aux sources modernes les travaux d'A. Weiser (*Ami*, 1955, p. 431) et un cours inédit du P. Vogt, recteur de l'Institut Biblique de Rome, professé en 1951-52.

On se rappelle les idées de Gunkel, qui sont exposées dans son Commentaire sur les Psaumes (1926) et dans une Introduction publiée après la mort du maître par son disciple J. Begrich (1933): classer les pièces psalmiques d'après leur type (*Gattungen*) et dans ce but chercher leur place dans la vie concrète d'Israël (*Sitz im Leben*). Nous avons dit (*Ami*, 1955, p. 430-31) l'accueil positif fait par l'exégèse contemporaine à ces vues que recoupèrent si bien les orientations de *Divino afflante Spiritu* (1943) (p. 45) [2].

Les recherches postérieures à Gunkel ont tendance à accentuer l'origine cultuelle des psaumes. Cependant D. reste très proche des positions de l'exégète allemand. Certes « la situation concrète, le *Sitz im Leben* par excellence, qui explique la genèse des psaumes est sans aucun doute la liturgie d'Israël » (p. 49) ; toutefois les complaintes individuelles ne sont pas nées de célébrations liturgiques, mais des dangers où se trouvait le psalmiste (p. 53) ; ce sont des sortes de cantiques spirituels, que la liturgie postexilienne a utilisés, en les détournant de leur destination primitive, notamment par le moyen d'additions : notons cependant que des trois exemples « clairs » donnés pour ces additions (ps. LI, LXIX, CXXX) (p. 53), le deuxième seul semble s'imposer.

L'auteur a montré très heureusement ce qu'est la liturgie d'Israël : non point simple commémoration, mais actualisation de la geste du salut. *Mysteria Veteris Testamenti æternizantur*. Les psaumes malheureusement ne nous ont laissé que des indices touchant l'action rituelle qu'ils accompagnaient (p. 51) : on fait, à juste titre, une exception pour le ps. CXVIII qui semble le *libretto* d'une liturgie d'action de grâces (p. 86-88), que D. aurait pu toutefois serrer de plus près s'il avait connu l'explication de H. Schmidt [3].

La partie essentielle de cet ouvrage examine les familles de psaumes ; à l'occasion de chaque catégorie, on nous dit la situation concrète, les règles littéraires et les thèmes théologiques. Ce dernier point permet d'esquisser une lecture chrétienne qui ne soit pas plaquée, mais achevante. On gagnera beaucoup à écouter les suggestions de D. qui fondent la piété sur des bases solides.

Tour à tour sont examinés les psaumes de louange, d'action de grâces, de supplication, de pèlerinage, de procession et d'intronisation, enfin les psaumes royaux.

A propos de ces derniers, il y aurait quelques retouches à faire pour que le chapitre qui leur est consacré ait la perfection des autres. La distinction entre les quatre psaumes qui traitent uniquement des rois historiques d'Israël (XX, XXI, CI, CXLIV) et les quatre autres où se profile la figure du Roi-Messie (II, XLV, LXXII, CX) ne semble pas obvie. Comme vient de le rappeler le P. de Vaux (*Revue biblique* 1958, p. 106) tous ces psaumes sont

> « bivalents dès leur origine : à l'avènement de chaque « oint de Yahvé », à chaque renouvellement de l'Alliance entre Dieu et la dynastie de David, on attend l'intervention divine et les bienfaits promis. On sait qu'aucun roi terrestre n'accomplira pleinement les promesses, mais on exprime la foi que cet idéal se réalisera un jour : c'est plus qu'une « préparation », c'est déjà une foi messianique. »

Il est difficile de penser que le ps. XLV nous décrit les noces du Messie avec le peuple de Dieu: le commentaire sur lequel est épinglée cette affirmation (p. 167) suffirait à nous en faire douter. Ici D. a « spiritualisé », comme lorsqu'il parle de « l'image toute spirituelle » que les psaumes mes-

[1] P. Drijvers, o.c.s.o., *Les Psaumes : genres littéraires et thèmes doctrinaux*, 225 p., 690 fr. ; coll. *Lectio divina* n° 21. Paris, Edit. du Cerf, 1958.

[2] On trouvera commodément la classification de Gunkel, avec quelques compléments, dans les *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*. Paris, Bloud et Gay, 1957, sous le titre : « *Pour un classement littéraire des Psaumes* » (A. Descamps), p. 187-196.

[3] Dans *Die Psalmen*, Tübingen, 1934 (1re éd.). Le Psaume met en scène 3 groupes typiques de libérés : les prisonnier, les caravaniers, les malades.

sianiques esquissent du nouveau David (p. 169).

A propos des psaumes de supplication individuelle, il reprend la question des ennemis des psalmistes, en insistant à juste titre sur le climat des psaumes d'accusation (p. 106-109)[4]. La question vient aussi d'être reprise par H. Kraus et à peu près dans le même sens[5]. Les ennemis des psalmistes apparaissent sous trois images : attaques guerrières (ps. III, 7) ; chasse et pêche (ps. VII, 16 ; XXXI, 5); bêtes sauvages (ps. VII, 3). Les exégètes sensibles à la préhistoire de nos textes ont pensé que ces ennemis étaient à situer primitivement dans la sphère royale (Birkeland, Mowinckel) : les ennemis du roi (ps. XLIV, 12) étaient aussi ceux de Yahvé, Dieu de l'Alliance (ps. LXXIV, 3 ss) ; l'idéologie royale, pense-t-on, associa Yahvé et le roi dans un drame rituel où se répétait efficacement la victoire divine primordiale sur les forces du chaos, mythiquement représentées par des bêtes (voir *Ami*, 1955, p. 99).

Ici, encore une fois, nous sommes dans la préhistoire. Par un processus de démocratisation, les psalmistes auraient hérité de ces vieilles images et les auraient appliquées à la sphère des tribunaux, où des accusateurs s'introduisent avec leurs calomnies et leur envie de nuire. On trouvera beaucoup de détails concrets chez D., mais on pourra y ajouter, comme particulièrement important le texte de Deut., XVII, 8-12 où il est question d'un jugement au sanctuaire.

* *

9. — Pierre GUICHOU, professeur d'Ecriture sainte au Grand Séminaire de Quimper, vient de publier la deuxième tranche de son commentaire sur les *Psaumes*[6]. Nous avons caractérisé et loué sa manière dans notre dernière chronique (*Ami*, 1958, p. 182) : chaque pièce est commentée presque verset par verset dans un triple registre, comme prière d'Ancien Testament, puis du Christ, enfin de l'Eglise ; de l'un à l'autre registre, s'établit la continuité d'une lecture de plus en plus spirituelle. G. ouvrira beaucoup de lecteurs à la profondeur de la prière psalmique : le genre adopté peut le conduire à quelques longueurs ou répétitions, mais le bilan final est nettement positif.

Quelques grands psaumes attirent notre attention. Le ps. LXVIII (*Exsurgat Deus*) est d'une difficulté proverbiale et l'on regrette vivement qu'une traduction ne nous en soit pas donnée, qui permettrait de mieux saisir le commentaire parfois inattendu : ainsi au ℣. 14 l'allusion serait aux femmes des tribus victorieuses qui, comme des colombes, se pareraient des bijoux et pierreries apportées en butin (p. 88). — Au ps. LXIX, les ℣. 31 - 37 constitueraient une addition (p. 95) ; et il semble bien que celle-ci ne commence qu'avec le ℣. 34, ce qui précède étant nécessaire au mouvement du psaume qui va d'une détresse individuelle à un rétablissement individuel. — Les re[vendications] du roi, en LXXII, à une dominatio[n] universelle sont trop uniquement mises au comp[te] de l'hyperbole (p. 115) : dans son récent opuscu[le] auquel nous avons fait allusion, H. Kraus rappel[le] que le roi israélite est l'homme-lige de Yahvé [et] que ses revendications sont l'écho de la prétentio[n] universaliste qui caractérise le dessein de Dieu. — En LXXIII, 24, est-il sûr qu'on n'affaiblisse pas [le] texte en expliquant : « le psalmiste espère que Di[eu] redressera bientôt sa situation et rétablira ain[si] son prestige social, « sa gloire » légitime d'homm[e] pieux, ami et protégé de Dieu. Rien ne suggè[re] qu'il s'agisse ici de la gloire céleste, ignorée d[e] l'auteur » (p. 128). On peut se demander si [la] révélation dans le temple (℣. 17) n'aboutit qu'[à] cela. En tout cas, Weiser, König, Pannier, De[s]noyers, Nötscher, Podechard pensent que le text[e] exprime une foi, qui rompt la barrière de la mor[t]. — On est étonné que pour la date du ps. LXXIV G. hésite entre 587 (lire 586) et 168 : car il n'y [a] pas eu, à cette dernière occasion, d'incendie d[u] temple (p. 135) ; de plus ce ne sont pas les évé[nements] de l'Exode qui sont visés aux ℣. 12-17 mais bien l'événement de la Création, dépeint ave[c] des couleurs mythiques (p. 137).

* *

10. — De l'Ouest, nous arrive une autre étud[e] sur les Psaumes, par M. l'abbé POUVREAU[8]. C'es[t] essentiellement une traduction cadencée, qui aid[e] à la prière, comme s'y était essayé naguère l'abb[é] Desnoyers de Toulouse (1928). La langue est sim[ple], la traduction coulante, plus peut-être que cel[les] que l'auteur a sous les yeux (Roguet, Tournay, Desnoyers, Weber). Voici par exemple le ps. CXXXI qu'il intitule « l'esprit d'enfance » et d'où il [a] enlevé (pourquoi ?) l'apostrophe du début au Sei[gneur] :

mon cœur est sans orgueil,
mes yeux n'ont rien d'altier.
Je ne m'engage point
au chemin des grandeurs,
ni recherche les choses
que je ne puis atteindre.
Au contraire, mon âme
j'essaye de la tenir
en paix et en silence.
Comme un enfantelet
au giron de sa mère,
ainsi mon âme en moi.
Israël compte sur le Seigneur
dès maintenant et à jamais !

Une introduction nous explique pourquoi le[s] psaumes ont été gardés par l'Eglise et développ[e], notamment, en s'inspirant de S. Augustin, cette pensée : réciter les psaumes avec l'âme du Christ. « Il semble bien, nous dit-on encore, que la plu[part] des psaumes eurent une destination cultuelle » (p. VIII), mais on n'essaie pas de pousser plus loin

[4] H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im A. T.* Giesen, 1928.

[5] Dans le premier fascicule d'un commentaire des psaumes dans la nouvelle collection de Noth (*Biblischer Kommentar A. T.*).

[6] *Les Psaumes commentés par la Bible : ps. 51-100*; coll. *L'esprit liturgique*, 302 p., 600 fr. Paris, Edit. du Cerf, 1958.

[7] Nous suivons la numérotation de l'hébreu. Mais G., comme Drijvers, suit celle des Septante.

[8] Abbé François Pouvreau : *Les Psaumes. Traduction rythmée*. Préface de Mgr Trochu. 306 p., 775 fr. Nantes 1958. — Chez l'auteur, 80, rue du Coudray, Nantes (C. C. P. n° 1706-41, Nantes).

cette généralité que nous croyons juste ; c'est que le but de P. est plutôt de nous tourner vers une récitation chrétienne des pièces. En ce sens, les cent pages de scholies qui terminent le volume sont précieuses : empruntant volontiers des remarques et suggestions aux auteurs déjà mentionnés (il ne se réfère à Podechard que pour le ps. LXVIII), P. nous donne pour ainsi dire le résultat de ses choix, avec une modestie et une netteté qui définissent bien sa manière.

A. GELIN, P. S. S.

# L'ALGÉRIE FRANÇAISE
## de 1830 à nos jours

(*Troisième article*)

SOMMAIRE (*suite*)

XVII. La Commune insurrectionnelle à Alger. — XVIII. Essai d'assimilation, de 1873 à 1891. — XIX. La commission Ferry. — XX. Réformes de 1892-1902. — XXI. L'Algérie de 1918 à 1939. — XXII La situation actuelle. Conclusion.

### XVII
### La Commune insurrectionnelle à Alger

Le gouvernement impérial avait déjà, par décret de mai 1870, rétabli, sous le ministère Ollivier, le pouvoir des préfets en Algérie. Mais cela n'avait pas suffi à calmer les récriminations du milieu européen. L'avènement de la République, au 4 septembre, fit éclater l'opposition. Une Commune insurrectionnelle s'institua à Alger, six mois avant la Commune de Paris, au moment même où les armées allemandes marchaient sur la capitale. Ce fait révéla à la métropole, un peu comme cela est arrivé au 13 mai 1958, le malaise qui existait en Algérie. La politique algérienne de la Troisième République en sera sans cesse troublée. Elle restera hésitante, incomplète, et on ne peut la comprendre que sous la forme d'une recherche continuelle de compromis entre trois facteurs difficiles à concilier : 1° l'idéal métropolitain d'assimilation ; — 2° la tendance individualiste du milieu néo-français algérien ; — 3° la réaction conservatrice du milieu indigène.

Au lendemain donc de la capitulation de Sedan, c'est un avocat algérois, Vuillermoz, ancien député, qui prend à Alger la tête d'une Commune insurrectionnelle. Pour cela, il avait opéré une fusion entre le Conseil municipal et un Comité de Défense. Le premier acte de cette Commune révéla ses tendances : ce fut de proclamer la fin du « régime militaire » et la destitution du gouverneur Walsin-Esterhazy (successeur de Mac-Mahon), du commandant de la division, et du préfet d'Alger. A leur place, la Commune prit le pouvoir, et Vuillermoz se proclama « Commissaire civil extraordinaire ».

Une telle initiative pouvait avoir, de toute évidence, de graves conséquences, par rapport aux indigènes. Le gouvernement provisoire le comprit. Gambetta, à la tête de la Délégation de Tours, s'empressa d'envoyer à Alger des commissaires connaissant le pays et capables d'y rétablir l'ordre menacé. A leur tête, se trouvait l'avocat israélite Adolphe Crémieux (1796-1880), qui connaissait l'Algérie. Son premier geste fut de préparer les décrets qui devaient mettre fin à la dissidence des colons.

1° avènement du régime civil ; — 2° création d'un Conseil de gouvernement et d'un Comité consultatif ; — 3° représentation des citoyens français algériens à l'Assemblée nationale ; — 4° restauration des pouvoirs des préfets à qui les généraux seraient subordonnés ; — 5° rattachement de l'administration algérienne au ministère de l'Intérieur, alors que jusque-là, elle dépendait du ministère de la Guerre ; — enfin 6° octroi de la citoyenneté française à tous les Israélites algériens.

Ce dernier décret surtout frappa les esprits, en raison de la discrimination qu'il impliquait en faveur des Juifs. Ces décrets portaient la date du 24 octobre 1870 ; la faveur accordée aux Juifs, si méprisés des Arabes, qui les regardaient comme des êtres inférieurs, souleva de furieux mécontentements.

L'Algérie avait été divisée en trois départements civils, ayant chacun un conseil général élu. Elle aura donc ses représentants à l'Assemblée nationale et Crémieux sera l'un d'eux, à partir du 20 octobre 1871.

Dans l'intervalle, Thiers, élu le 8 février dans 26 départements, était devenu, le 17 février, Président du Pouvoir exécutif de la République. Il s'empressa de rétablir en Algérie le gouverneur-général *civil*, mais avec une sage prudence, il nomma gouverneur civil un marin, l'amiral Gueydon, et jusqu'en 1878, ce gouverneur civil sera ou un marin ou un militaire. Gueydon avait montré de grandes aptitudes administratives aux Antilles. Il était ferme et énergique, prudent et mesuré. Il réussit à conquérir la confiance des colons européens et cela d'autant plus que la révolte de Kabylie, qui se propagea, par suite du mécontentement des Arabes, jusqu'aux confins sahariens, exigea l'intervention de 100.000 hommes pendant un an. L'apparition du péril indigène rallia les colons au « régime du sabre » qu'ils avaient tant décrié, d'autant plus qu'il s'agissait en somme de défendre leur situation privilégiée.

La révolte des musulmans n'éclata qu'en avril 1871. L'établissement d'un gouvernement civil, le retrait d'une partie des troupes, le bruit de nos défaites, la faveur accordée aux Israélites, telles furent les causes du soulèvement. Il eut pour chef un Arabe de haute noblesse, jusque-là très dévoué à la France, Sidi-Mokrani, *bachaga* — chef de district — dans le département de Constantine. Sidi-Mokrani avait fait de grosses avances pour nourrir les affamés de 1867 et n'avait pas été remboursé. D'autre part, il ne voulait pas obéir à des civils. Il se révolta donc avec sa tribu.

En pays kabyle, l'insurrection prit la forme d'une guerre sainte contre les infidèles. Les Kabyles surprirent et massacrèrent les colons de Palestro, puis assiégèrent Fort-National, au cœur de leurs mon-

tagnes et les autres forts de Grande-Kabylie. Des renforts furent immédiatement envoyés de France, la révolte rapidement écrasée et la répression sévère. Mokrani fut mis à mort. Les terres des Kabyles insurgés furent séquestrées et on ne leur en rendit qu'une partie, contre le paiement de 30 millions d'indemnité pour les victimes de la révolte. Les meilleures terres, celles du bas, soit 450.000 hectares sur 2 millions, furent données à des colons français. Il ne fut plus question de considérer l'Algérie, ainsi qu'avait fait Napoléon III, comme un « royaume arabe ».

Gueydon accorda aux colons une grande partie de ce qu'ils désiraient, en frappant durement les insurgés, en supprimant les bureaux arabes, et même en menaçant les Juifs de la suppression de leurs droits de citoyens. En fait, Thiers proposa bien à l'Assemblée nationale cette suppression, mais le projet, mal vu des financiers parisiens, ne vint jamais en discussion.

Les colons Algériens dotés du titre de citoyens profitèrent de la situation pour dominer les indigènes. Leurs élus, dans les conseils municipaux et généraux, agissaient en Algérie sur les fonctionnaires civils ; leurs députés et sénateurs à Paris employaient leur influence sur le gouvernement, sur les ministères, sur les Chambres — en tant que rapporteurs du budget de l'Algérie. Ils demandaient qu'on appliquât en Algérie les mêmes règles qu'en métropole. En somme, la politique d'alors est celle de *l'assimilation, mais au profit des seuls Européens et Juifs*. Les indigènes en sont exclus. Bientôt, ils recevront un statut spécial, appelé « statut de l'indigénat ».

## XVIII

### Essai d'assimilation de 1873 à 1891

Il faut cependant distinguer dans l'essai d'assimilation, deux périodes, celle de Chanzy et celle de ses successeurs.

Le général Chanzy fut nommé gouverneur-général, à la suite de Gueydon, par Mac-Mahon, devenu Président de la République, après le 24 mai 1873.

Chanzy connaissait admirablement les affaires algériennes, bien qu'il ignorât tout de l'administration civile, dont il était chargé en même temps que du haut commandement. Il avait été très actif dans un *bureau arabe* près de Tlemcen, et il avait fait en Algérie de longs séjours. C'était de là qu'on l'avait rappelé pour lui donner le commandement du 16e corps, puis de l'armée de la Loire. Actif, énergique et juste, il n'était pas du tout enclin à se soumettre à toutes les exigences des colons européens. Et comme le danger indigène avait désormais disparu, les colons ne tardèrent pas à estimer que Chanzy ramenait le « régime du sabre ». Sans doute, le Gouverneur donna de l'extension au « territoire civil », en Algérie, c'est-à-dire aux régions assimilées à la métropole au point de vue administratif, alors que les autres régions restaient « territoire militaire ». Mais c'est lui qui créa les « communes mixtes » dans les régions où le nombre des indigènes l'emportait notablement sur la population européenne, et il en confia l'administration à des officiers parlant l'arabe. C'était comme une résurrection des *bureaux arabes*, qu'il connaissait si bien, sous le nom maintenant de *service des affaires indigènes*.

D'autre part, sous Chanzy, l'armée gardait le contrôle des territoires du sud, réputés cependant pacifiés. Enfin, sans passer par le ministère de l'Intérieur, il avait pris l'habitude de correspondre directement avec les différents ministères qui, depuis 1848, avaient des sections détachées à Alger.

Les colons ne tardèrent donc pas à crier à la « dictature militaire ». L'opposition devint si pressante que Chanzy décidait de proclamer contre eux *l'état de siège*. Sur ces entrefaites, en janvier 1879, Mac-Mahon était amené à donner sa démission. Les colons eurent beau jeu alors à réclamer à Paris le rappel de Chanzy, qui fut en effet remplacé en 1879, par Albert Grévy, frère du président Jules Grévy. Dès lors, le gouverneur devait toujours être un civil.

Pour la troisième fois en trente ans — depuis Bugeaud — les colons exigeaient et obtenaient la fin d'un régime administratif qu'ils jugeaient trop favorable aux indigènes et incompatible avec leurs privilèges. A la tradition primitive de la domination militaire se substituait définitivement celle de la domination de la minorité européenne, qui allait provoquer de nos jours la réaction indigène nationaliste.

Pour comprendre cette réaction, il faut se représenter exactement ce que nous appelons les privilèges des colons européens, auxquels du reste, le gouvernement métropolitain essaiera constamment de mettre des limites, en rendant justice aux droits des indigènes.

La politique d'assimilation, sous Albert Grévy, fut précédée d'une proclamation annonçant la fin du régime militaire, qui « avait pu convenir au début de la colonisation », mais « risquerait d'en compromettre le développement ».

Toutes les terres cultivables devaient passer sous l'administration civile. Un rapport de novembre 1880, disait nettement : « le but... *c'est l'assimilation* ». Une commission extra-parlementaire, formée en majorité de délégués des ministres et d'élus algériens, prépara une réforme, qui fut réalisée par les décrets de 1881. Tous les services restés sous la direction du gouverneur furent « rattachés » aux ministères ; le gouverneur n'était plus qu'un agent d'exécution ; tous les ordres et toutes les nominations devaient partir de Paris comme pour les autres départements français. Le gouverneur général restait seulement chargé de préparer le budget, avec l'aide du *Conseil supérieur de l'Algérie*, composé de 38 membres, dont 18 délégués des Conseils généraux algériens.

Pour réaliser l'*assimilation* administrative, on réduisit le territoire militaire aux régions de population rare et purement indigène, dans les hauts plateaux et au Sahara. Les communes, dont le nombre atteignit 320, en 1890, s'étendaient sur de vastes espaces, en moyenne 11.000 hectares. On en distinguait de trois sortes :

— 1° *Communes de plein exercice*, où les Européens formaient une part notable de la population, et où le conseil municipal, élu par les seuls citoyens, élisait son maire, comme en métropole. Les

musulmans n'y étaient représentés que par quelques délégués (de 2 à 6), ne dépassant pas le quart des conseillers, même lorsqu'ils étaient en majorité; — 2° les *Communes mixtes*, dans les pays comptant peu de colons, et où l'administration municipale était formée des Français, non élus, mais nommés par l'administration, et des *caïds* ou chefs indigènes. Là, le rôle du maire était tenu par un administrateur civil, nommé par le gouverneur, et en territoire militaire, par l'officier commandant ; — 3° enfin, les *communes indigènes*, établies exclusivement en territoire de commandement militaire, et administrées par le commandant militaire assisté des chefs indigènes.

Pour activer l'assimilation, le gouvernement tâchait de promouvoir l'arrivée de colons nouveaux. Une loi de 1871 avait réservé aux Alsaciens-Lorrains ayant opté pour la France 100.000 hectares des meilleures terres d'Algérie, avec le transport gratuit et une indemnité d'établissement. En dix ans, il vint 22.000 familles ; mais la plupart ne purent s'habituer et revendirent. Ceux qui restèrent firent souche d'excellents cultivateurs, surtout dans la région de Constantine. Le chiffre officiel, pour les années de 1871 à 1884, est de 11.000 familles. En principe les concessions furent accordées aux colons ayant des moyens de les mettre en valeur. L'étendue en fut portée jusqu'à 50 hectares. L'obligation de résider fut remplacée par l'interdiction de revendre.

Grâce à ces mesures, le nombre des colons s'accrut rapidement. Il était de 459.000 en 1881. Sur ce nombre, il est vrai, il n'y avait que 233.000 Français, à la même date. La population indigène, estimée alors 2 millions et demi, resta stationnaire, pendant 25 ans. Les colons d'origine non-française étaient d'origine espagnole, maltaise et italienne.

Pour agrandir le champ de la colonisation, on a vu que les Kabyles révoltés avaient dû céder leurs terres, partiellement du moins. On reprit par ailleurs la délimitation des terres des tribus arabes, déjà ordonnée en 1863, afin de transformer les nomades en propriétaires sédentaires. Les colons purent donc soit recevoir des terres concédées par l'Etat, soit acheter des terres aux Arabes devenus propriétaires.

Ce qu'il faut observer, dans ce régime, c'est que les indigènes restaient en dehors du droit commun. En territoire de commandement militaire, ils étaient régis par l'officier commandant, qui gardaient le pouvoir de leur infliger jusqu'à 8 jours de prison et 30 francs d'amende. Les officiers commandants donnaient leurs ordres aux *caïds*, choisis par le gouvernement parmi les notables musulmans. Dans les territoires civils, les musulmans n'étaient représentés que par des délégués en petit nombre et sans influence réelle, dans les conseils municipaux.

D'autre part, les indigènes restaient régis par le droit musulman ou le droit coutumier. Mais les procès criminels étaient jugés par les cours d'assises, comme en France. Le jugement des petites affaires fut, en 1886, transféré des cadis musulmans aux juges de paix français.

Par-dessus tout, les musulmans furent soumis à un statut spécial, appelé « *statut de l'indigénat* », qui les mettait à part des Européens et des Juifs, devenus citoyens français. Le statut de l'indigénat avait été établi d'abord contre les Kabyles au lendemain de leur révolte, par décret de 1874, et confirmé par une loi de 1881 ; ce régime fut étendu à tout le territoire civil. Ce statut créait des peines spéciales « pour infractions non prévues par la loi française, mais déterminées par des arrêtés préfectoraux ». De quelle nature étaient ces infractions ? — omission de déclaration de naissance, — ou de décès, — refus de service de garde, — réunion sans autorisation, — coups de feu, — propos contre la France, — manifestations, — retard dans le paiement des impôts, etc.

Les juges de paix appliquaient les peines, et, dans les communes mixtes, les administrateurs pouvaient infliger sommairement et sans débat, jusqu'à 5 jours de prison et 15 fr. d'amende. En cas d'incendie de forêt, les tribus étaient collectivement responsables. Le gouvernement gardait le droit d'interner par mesure administrative.

Au point de vue fiscal, les indigènes avaient aussi un régime particulier. Ils continuaient à payer les impôts traditionnels sur les récoltes, les troupeaux, les palmiers. En pays kabyle, il existait un impôt par feux, qui était une sorte de capitation. Les Européens, de leur côté, n'étaient pas soumis aux impôts de la métropole : ils ne payaient que la patente, une taxe municipale sur les loyers, et sur la propriété bâtie, des centimes additionnels pour les communes et le département, sans rien pour l'Etat. Les contributions indirectes, moins lourdes qu'en France, ne portaient que sur le timbre, les poudres, l'enregistrement (moitié du taux existant en France) et l'octroi de mer, levé dans les ports sur les boissons et dont le produit était partagé entre les communes.

Malheureusement, tout cela n'existait réellement que sur le papier. Tous les historiens de l'Algérie s'accordent à dire que l'arbitraire le plus complet et par conséquent l'anarchie régnait dans l'application des lois, tant envers les colons qu'envers les indigènes.

Ce qu'on avait appelé la *politique d'assimilation* — restreinte, on vient de le voir, aux Européens et ne s'appliquant absolument pas aux indigènes — ne tarda pas à mécontenter les colons. Ils avaient éliminé le « régime du sabre », mais ils dénonçaient maintenant la tyrannie du joug de la métropole, à laquelle ils reprochaient de ne pas tenir assez compte de leurs besoins et de trop protéger les indigènes. Le groupe des colons algériens, était très mélangé ; les Français d'origine y restaient en minorité ; les autres, qui étaient des « néo-français », exhalaient leurs rancunes contre ceux qu'ils appelaient insolemment les « Francaouis », alors que les Arabes, plus respectueux, disaient « les Français de France ». Tous ces colons ont une tendance à réclamer l'*autonomie administrative :* ils veulent gérer leurs affaires eux-mêmes, et traiter les indigènes à leur guise.

A l'opposé, en France, on reprochait à la politique suivie jusque-là de détruire l'unité de l'Algérie, par les privilèges excessifs accordés aux colons et par la mise à part des indigènes, et de

livrer ainsi ces derniers à la domination des colons. La délimitation des terres indivises, qui avait exigé une dépense de 16 millions, n'avait en 1891 transformé en propriété individuelle qu'un quart environ de la surface à partager. Les spéculateurs et les hommes de loi eux-mêmes profitaient de l'ignorance des indigènes devenus propriétaires, en jetant des doutes sur leurs titres, et trouvaient moyen de leur acheter à bas prix leurs terres. Il y avait là des abus insupportables. Et la construction des chemins de fer avait donné lieu à des injustices du même genre. On avait, de 1877 à 1890, créé à grands frais des lignes mal reliées entre elles, sans tarif uniforme et ne couvrant pas leurs frais. Depuis 1890, on avait arrêté les constructions.

Le malaise fut bientôt tel que les parlementaires algériens en saisirent la Chambre. Nul ne connaissait mieux la question que Jules Cambon, qui dès 1874 avait été directeur des affaires algériennes. Aussi quand il fut nommé gouverneur général en 1891, s'empressa-t-il de soulever le problème d'une politique nouvelle en Algérie. En mars 1891, le Parlement décidait d'envoyer une commission d'enquête sur place, afin de préparer les réformes à accomplir. A la tête de la commission était placé un des hommes les plus considérables de la République, Jules Ferry, l'homme qui avait conquis à la France la Tunisie en 1881 et le Tonkin, en 1883, l'homme par conséquent qui méfiterait le plus, dans notre histoire, l'épithète de « colonialiste », si glorieuse en son temps. Son rapport sur l'Algérie mérite une étude particulière.

## XIX
### La commission Ferry

Ferry mena son enquête avec une minutie, une autorité, un patriotisme qu'on doit louer sans réserve. Il n'eut d'autre souci que de réunir des informations exactes et complètes, en multipliant les contacts personnels et prolongés tant avec les Européens qu'avec les indigènes. Dès 1847, de Tocqueville avait donné un exemple semblable. Le rapport établi par Ferry mérite d'être comparé à celui de Tocqueville.

Il débute par un examen serré des résultats obtenus jusque-là. On avait poursuivi une politique d'assimilation dans le but de coordonner les services du Gouvernement d'une part et de réduire les pouvoirs du Gouverneur d'autre part, en réaction contre le « régime du sabre ». Or, constate Ferry, « de ce programme, seule la seconde partie a été réalisée au grand préjudice des affaires elles-mêmes. Le gouverneur est devenu un inspecteur de la colonisation dans le palais d'un roi fainéant. » En effet, le gouvernement général de l'Algérie relève de neuf ministères, ayant leur siège à Paris ; il s'ensuit que le gouverneur n'a aucune initiative, aucune autorité, pas même sur les préfets.

« Aujourd'hui, dit le rapport, quand il y a une responsabilité à prendre, c'est à qui ne la prendra pas. Quant aux ministres, aucun rapport, aucune coordination, aucune compétence : les affaires sont noyées. »

Et pourtant :

« Les colonies, pas plus que les batailles, ne se gagnent de loin, du bureau d'un ministère. »

La politique d'assimilation tendait à faire de l'Algérie une province française. Pour y mieux parvenir on a transporté en Algérie nos codes, nos magistrats, notre procédure, notre administration. Or, l'Algérie est profondément divisée en populations diverses : colons français, colons européens, indigènes. Les deux premiers secteurs ne s'entendent pas entre eux, et ensemble ils ne s'entendent pas avec le troisième.

Bref, concluait Jules Ferry, il faut savoir nous arrêter et même faire marche arrière.

Le plus frappant dans le rapport, c'est l'esprit de haute justice qui s'y révèle. Lui, le « républicain », le « laïciste », le « colonialiste », il dénonce avec fermeté et clairvoyance les injustices dont sont victimes les indigènes. Il prend presque 70 ans d'avance une position analogue à celle que vient de prendre avec l'aide de l'armée le général de Gaulle en faveur des indigènes.

Voici comment Ferry apprécie la mentalité des colons algériens. Il leur reproche de n'avoir pas « ce que l'on peut appeler la vertu du vainqueur, l'équité d'esprit et de cœur, et ce sentiment du droit des faibles qui n'est pas incompatible avec l'exercice du gouvernement.

Il est difficile, ajoute-t-il, de faire entendre aux colons qu'il existe d'autres droits que les leurs, en pays arabe, et que l'indigène n'est pas une race corvéable et taillable à merci. *Bien rares sont ceux qui sont pénétrés de la mission civilisatrice de la race supérieure* ; plus rares encore ceux qui croient à une amélioration possible de la race vaincue. Pour eux, l'indigène est incorrigible et inéducable. On ne tente donc rien pour l'arracher à sa misère morale et intellectuelle ; *les projets d'écoles indigènes ont été accueillis ici avec un cri d'indignation générale*. On ne se soucie ni des plaintes des indigènes, ni de leur nombre, ni de leur pauvreté... On a le sentiment d'un péril possible, mais on ne prend aucune mesure pour le conjurer. »

A vrai dire, Jules Ferry ne croit pas à la possibilité de l'assimilation étendue aux indigènes. Il les dépeint comme des êtres résignés, dociles, pauvres... pour qui, avec le temps, le souvenir de la guerre s'atténuerait et même arriverait à s'effacer.

« Mais, dit-il sévèrement, ce qui le perpétue, ce sont les mesures économiques injustes et mal conçues, les rigueurs du régime forestier, l'expropriation, l'accroissement incessant des impôts et l'arbitraire de leur perception. *Le peuple arabe ne demande pas à être associé à nos libertés politiques, les Musulmans n'ont aucune idée de ce qu'est un « mandat politique », ils n'entendent rien à la séparation des pouvoirs, ni au régime représentatif.* Mais ils ont au plus haut point l'instinct, le besoin, l'idéal du pouvoir juste et fort. A leurs yeux, la France est la force, il faut surtout qu'elle soit la justice. »

Ne trouvons-nous pas une étonnante convergence entre ces vues du « républicain » Ferry et celles du « monarchiste, militaire, aristocrate » Bugeaud, à cinquante ans de distance ? En somme, Ferry veut créer en Algérie un pouvoir fort, celui du gouverneur. Mais ce pouvoir fort n'a de raison d'être que la défense des faibles contre les puissants, des indigènes contre les colons, et son but

suprême est de faire aimer la France, ce qui serait le meilleur moyen d'attacher les indigènes à la communauté française.

Ferry a donc exprimé avec une grande hauteur de vues ce qui légitimait, en son temps, la colonisation. Ce mot ne doit jamais être synonyme d'*exploitation*, mais bien de *civilisation*. Malheureusement, la politique française d'alors, empoisonnée par le scandale de Panama, auquel allait succéder, presque sans interruption, l'affaire Dreyfus, ne fut pas en état d'appliquer les grandes pensées de Ferry, d'autant plus que lui-même, après avoir déposé son rapport en 1892, mourait subitement en 1893.

## XX

### Réformes de 1892 à 1902

Le rapport de Jules Ferry, étudié au Sénat, dont il était membre, en 1893, ne vint en discussion à la Chambre qu'en 1896. Les Réformes qu'il préconisait n'intervinrent que de 1896 à 1902, par une série de décrets qui n'intéressaient que des problèmes particuliers, tels que la nomination, les pouvoirs et les responsabilités du gouverneur, le recrutement et la compétence des corps locaux. Mais on n'arriva pas encore à instaurer un statut d'ensemble pour l'Algérie. On ne toucha aucunement au statut des indigènes. Ils furent donc maintenus dans l'état de subordination qui avait été défini en 1881, et qui, du reste, fut étendu aux autres colonies d'Afrique noire et à Madagascar.

On ne perdait pas l'idée d'une réforme générale mais elle était renvoyée à plus tard. Ce qu'on fit se ramène aux points essentiels qui suivent :

— 1° Les Chambres détachèrent successivement des ministères de Paris, les divers services de l'administration algérienne, en les rattachant au gouvernement général à Alger.

— 2° Par suite, le gouverneur général, « représentant le gouvernement de la République dans toute l'étendue du territoire algérien », reçut un pouvoir général et effectif de direction, analogue à celui du vice-roi des Indes. Il devait même être consulté pour la nomination, faite à Paris, des hauts fonctionnaires et des juges de paix.

— 3° Les Délégations financières chargées, à partir de 1898, de préparer le budget furent composées de 24 colons, de 24 autres contribuables français et de 21 musulmans, dont 15 Arabes et 6 Kabyles. Chacune de ces trois catégories délibérait à part et présentait son rapport séparé. Le budget ainsi préparé était soumis au *Conseil supérieur* comprenant 58 membres, dont 24 fonctionnaires, préfets et officiers, 15 délégués des Conseils généraux, 16 élus des Délégations financières, 9 notables indigènes.

Une loi de 1900 fit de l'Algérie une colonie à budget autonome, couvrant ses dépenses par les recettes de la colonie et apte à contracter des emprunts. La France toutefois gardait à sa charge les dépenses militaires évaluées alors à 84 millions, et pour 25 ans, la garantie des intérêts pour les constructions de chemins de fer.

Ainsi, sous le contrôle du Parlement français, mais sous la direction effective du gouverneur général, l'Algérie disposait de son budget et pratiquait une large autonomie économique, lui permettant d'entreprendre les grands travaux publics, chemins de fer, organisations portuaires, irrigation, navigation, voies de communication, en un mot tout ce qui pouvait servir à la mise en valeur du sol et du sous-sol. Deux emprunts de 50 millions, en 1902 et en 1908 permirent l'achèvement du réseau ferré. Des concessions furent accordées pour l'exploitation des mines de fer du massif de l'Ouenza.

Ce qui resta le plus défectueux dans l'organisation nouvelle fut le régime fiscal. On ne pouvait pas enlever de l'esprit des colons que les charges fiscales devaient peser sur les indigènes principalement. En 1904, sur un budget de 26 millions, 18 étaient à la charge des indigènes, alors que les colons ont 2.828.311 hectares des meilleures terres pour 600.000 habitants, tandis qu'à la même date les indigènes n'ont que 2.375.654 hectares de terres moins bonnes pour environ 4 millions d'habitants. Les Européens disposant de la majorité dans les conseils municipaux faisaient peser les contributions locales sur les indigènes.

Il faut reconnaître, avec les colons, que la richesse de l'Algérie venait d'eux. Les indigènes cultivaient peu et mal et se suffisaient à peine. Les colons au contraire ne cessaient d'accroître la production des céréales. Mieux encore, ils créaient de toutes pièces un vignoble imposant, dont la production passa de 250.000 hectolitres en 1878, à plus de 8 millions en 1907. Et bientôt, ils entreprenaient la culture littorale des légumes et des primeurs, qui était pour eux source de gros revenus. Les colons, de la sorte, détenaient la richesse et par là même le pouvoir et l'influence. Ils en venaient à considérer l'Algérie comme un bien de famille et se montraient désireux de garder à jamais l'hégémonie, en face des indigènes, traités en membres d'une race inférieure.

Il faut reconnaître aussi que les colons ont accompli en Afrique du nord une œuvre incomparable et qui n'a son équivalent dans aucune autre colonie : 800.000 hectares de terres mises en cultures ; 80.000 km de routes, dont 25.000 de grande circulation, 47.600 de chemins et pistes, 7.400 en voie d'exécution actuellement; — 21 ports d'importance diverse, dont trois de gros tonnage (Alger, Oran et Bône) ; — 4.375 km de chemins de fer ; — 4 aérodromes de classe internationale et 14 régionaux ; — 40 centrales électriques dont 8 thermiques et 32 hydrauliques ; — 500.000 élèves scolarisés sur 2 millions d'enfants, tous les Européens ayant place à l'école, soit 180.000, et seulement 320.000 musulmans sur 1.800.000.

Ajoutons qu'en 1912, le service militaire fut rendu obligatoire pour tous les habitants de l'Algérie, sans distinction.

## XXI

### L'Algérie de 1918 à 1939

L'application de la loi de 1912 sur le service obligatoire se fit sans difficulté. Les musulmans algériens se sont dépensés durant la Guerre 14-18 comme tous les Français en vue de la victoire commune. Le raid senoussi de 1916, dans les territoires du sud, qui allait coûter la vie au P. de

Foucauld, ne devait avoir aucun prolongement en Algérie. Le prestige français demeure intact. La victoire finale ne fait que le consolider. Aucune crise économique ou sociale n'a de retentissement particulier en Algérie. On constate de la sorte la différence qui existe entre le mode colonial britannique et le nôtre. La Grande-Bretagne voit se dresser contre elle, de tous côtés, ses anciennes colonies. Elle doit lâcher prise aux Indes, en Egypte, dans l'Afrique du sud. La France semble au contraire parfaitement unie à ses colonies, à l'Algérie plus qu'à toute autre.

Mais sous ces brillantes apparences, une ombre apparaît. Poincaré, en établissant la conscription, en 1912, avait promis une « compensation ». Pour remplir cette promesse, une loi de 1914 avait atténué le « statut de l'indigénat ». En 1915, Clemenceau et Georges Leygues avaient rendu hommage aux indigènes et avaient proclamé que leur fidélité méritait une récompense. On avait toutefois attendu la fin des hostilités en 1918. Et quand on voulut faire quelque chose, on entendit un sénateur d'Algérie, Saint-Germain, parlant évidemment au nom des colons, toujours méfiants de ce qu'on pouvait accorder aux indigènes, déclarer :

« Les indigènes ont rempli leur devoir vis-à-vis de nous et méritent d'être récompensés. Mais est-il nécessaire de recourir pour le faire à des mesures imprudentes ? »

Que pouvaient être ces mesures imprudentes ? Probablement quelque chose d'analogue aux vues récentes du général de Gaulle, proposant de faire de tous les Algériens, « des Français à part entière », c'est-à-dire à la fois électeurs et éligibles.

Deux hommes cependant insistèrent alors en faveur des indigènes algériens : Clemenceau et Marius Moutet. Grâce à eux fut votée la loi du 4 février 1919. Elle facilitait pour les musulmans l'accession à la citoyenneté française, sans toutefois lever l'obstacle principal, qui était la renonciation au statut musulman. Cependant, les indigènes recevaient tous, à partir de l'âge de 25 ans, l'inscription sur les listes électorales, avec le droit de vote pour les élections municipales, pour les maires et les adjoints. D'autre part, ils devaient être représentés dans toutes les assemblées, tout en restant partout en minorité.

Cela semblait peu de chose. Et pourtant cette loi fut très mal accueillie en Algérie du côté des Européens. La Commission des Délégations financières déclara aussitôt qu'elle s'opposerait de toutes ses forces à l'entrée dans le corps électoral européen d'une masse d'électeurs indigènes. Les préfets font des rapports alarmants. A les en croire, on aura des troubles sanglants et des insurrections. La loi du 4 février apportera « des ferments de discorde très dangereux pour l'avenir de notre colonie ».

A Paris, cependant, on tint bon. Les troubles ne se produisirent pas. Mais le fossé entre les Européens et les indigènes ne pouvait que se creuser davantage. Le réveil de l'Islam, amorcé depuis 1880, mais devenu beaucoup plus intense après la Grande Guerre, ne put que se servir de ces dissentiments pour se développer aussi en Algérie. Ce qui en retarda l'explosion, c'est d'une part que l'Algérie n'a pas de centre religieux analogue à ce qu'on trouve au Maroc, en Tunisie et en Egypte, et d'autre part que les musulmans, très supérieurs en nombre, sont disséminés dans les campagnes, sans contact les uns avec les autres, alors que la population des villes est fortement européanisée.

Les réactions de l'Algérie, en présence des mouvements qui se manifestent en Egypte, en Tunisie et au Maroc, sont donc faibles et peu coordonnées. Et pourtant, l'Algérie bouge. On va s'en rendre compte, en faisant le tableau des mouvements qui se dessinent dans la masse musulmane :

1° *Mouvement des Ulémas.* — Il se déchaîne, à l'instar des mouvements de réveil islamique, sous la direction du cheik Ben Badis, aidé d'El Okbi et d'El Bachir.

« Ce qu nous voulons faire, disent-ils, c'est réveiller nos compatriotes, leur apprendre à se méfier, à revendiquer leur part de vie dans ce monde, à se saturer des principes de leur religion si humaine, si exempte de tout ce qui ressemble aux rêveries des égarés et des imposteurs. »

L'administration avait toujours si scrupuleusement respecté les idées religieuses des musulmans que le gouvernement général d'Alger ne vit aucun inconvénient à autoriser, en 1931, la création du *Cercle des Ulémas.* Mais au thème initial du « réveil religieux », se mêlèrent très vite des tendances dont la France aurait pu prendre ombrage : tendance au panarabisme et au panislamisme, — opposition aux notables « évolués » du genre de Ferhat Abbas, imbus de laïcisme et d'occidentalisme, — hostilité à la pratique administrative d'exercer son influence sur les nominations des chefs coraniques, imans, muphtis, cadis.

Ce mouvement est l'un des plus dangereux pour l'influence française.

2° *Le Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques* dont le chef est Messali Hadj. — Il a pris naissance, à Paris, au contact du parti communiste, dès 1926. En juillet 1927, il prend figure à Alger de parti organisé. Il réclame la totale indépendance de l'Algérie et le départ des troupes françaises. En 1937, il prend le nom de P. P. A. (Parti Populaire algérien) et lutte spécialement pour l'indépendance algérienne, en liaison avec le parti communiste. Il n'a, il est vrai, qu'une extension limitée, et il est mal vu du Parti des Ulémas.

3° *Le Mouvement de l'Union pour la Défense du Manifeste algérien.* — Il deviendra après la seconde Guerre, le F.L.N. ou Front de Libération Nationale. Il a pour animateur un homme de culture occidentale, *Fehrat Abbas.*

Cet homme, honni par les Ulémas, en raison de son « laïcisme » musulman, se donne pour but d'annuler les avantages jugés exorbitants des colons. Il veut donc une « Algérie libre liée à une France libre ». Il était si peu hostile à la France, que, malgré son âge qui le déliait de toute obligation militaire, il s'était engagé, durant la seconde Guerre pour combattre aux côtés des soldats français. Il ne croyait pas alors à une nationalité algérienne. A l'Assemblée nationale, il faisait naguère la déclaration suivante :

« Si j'avais découvert la Nation algérienne, je serais nationaliste et je n'en rougirais pas comme d'un crime. Les hommes morts pour l'idéal patriotique sont journellement respectés et honorés. Ma vie ne vaut pas plus que la leur. Et cependant je ne mourrai pas pour la patrie algérienne, parce que cette patrie n'existe pas. Je ne l'ai pas découverte. J'ai interrogé l'histoire, j'ai interrogé les vivants et les morts ; j'ai visité les cimetières : personne ne m'en a parlé. On ne bâtit pas sur du vent. Nous avons écarté une fois pour toutes les chimères et les nuées pour lier définitivement notre avenir à celui de l'œuvre française dans ce pays. Personne ne croit d'ailleurs sérieusement à notre nationalisme. Ce que l'on veut combattre, derrière ce mot, c'est notre émancipation économique et politique. *Sans l'émancipation des indigènes, il n'y a pas d'Algérie française.* »

En relisant ces lignes, on comprend que Fehrat Abbas ait pu dire qu'il y avait quelque chose de changé, quand on entendait parler le général de Gaulle.

4° Pour compléter le tableau ci-dessus des mouvements algériens, il faut mettre à gauche le *Parti Communiste algérien*, peu nombreux mais très virulent, — et à droite, *l'Union algérienne*, qui proclame sa fidélité à l'Islam mais réclame l'évolution économique, politique et sociale de l'Algérie, dans le cadre de la France républicaine.

Depuis 1930-1931, si l'on ne peut parler d'un nationalisme algérien, il y a cependant en Algérie une certaine agitation. Si les mouvements ne sont pas d'accord entre eux, ce qui nous permet d'affirmer que nous n'avons pas en face de nous « d'interlocuteurs valables », il est sûr cependant qu'ils sont d'accord pour réclamer de profondes réformes en Algérie. La masse toutefois n'est pas entamée et les divers mouvements paraissent superficiels.

Mais la politique européenne et mondiale est en mouvement sans arrêt. En France, les gouvernements sont trop instables pour avoir une politique algérienne suivie et cohérente. On se contente le plus souvent d'une répression administrative plus ou moins habile envers les oppositions diverses. Contre le mouvement des Ulémas, le gouvernement général décide, à la fin de 1931, de créer, dans chaque département algérien, un conseil consultatif, dont les membres seront soigneusement choisis par nous et présidés par un fonctionnaire français, pour régler les nominations des agents du culte et il interdit à tout musulman n'appartenant pas au cadre officiel des imans et muphtis de prendre la parole dans une mosquée, ce qui est contraire au droit coranique. Les Ulémas protestent. L'administration sévit. Les Ulémas s'allient avec les partis de gauche contre nous. On est en pleine confusion. Cela se passait entre 1933 et 1935.

En 1935, le gouvernement français envoie le ministre de l'Intérieur, Régnier, que rien ne préparait à cela, pour faire une enquête en Algérie. Un débat s'engage à son retour ; mais les députés algériens, Duroux, Cuttoli, Roux-Fressineng s'opposent à toute réforme. Finalement, le débat se termine par le décret du 5 avril 1935, qui a pour but de « réprimer les manifestations contre la souveraineté française ».

Pourtant, en 1936, les élections amènent en France un gouvernement de Front populaire. Léon Blum est au pouvoir. Après une enquête sérieuse en Algérie, dirigée par un spécialiste des études méditerranéennes, Ch. A. Julien, il présente au Parlement un projet qu'on appellera le projet Blum-Violette et qui est radical : admission à la citoyenneté complète, sans renonciation au statut musulman, des indigènes remplissant des conditions données — environ 21.000, — mais dont le nombre serait accru d'années en année. Tous les « évolués » du genre Fehrat-Abbas s'y rallient immédiatement. En Algérie, le projet provoque un tel enthousiasme que les Ulémas n'osent le combattre. Seul Messali Hadj, affilié au communisme, le dénonce comme une manœuvre de diversion et il est est appuyé par *L'Humanité*. Mais les colons, de leur côté, font une opposition si vive qu'un Congrès d'indigènes se réunit à Alger pour les combattre, Congrès réclamant, *contre les colons*, la suppression des lois d'exception concernant les indigènes, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, l'égalité de salaire pour égalité de travail, la liberté d'enseignement et d'expression, la création d'un collège unique, le rattachement de l'Algérie à la France. C'était en somme *l'assimilation totale*.

En réponse à ce Congrès, 300 maires algériens, tous Européens, se réunissent à leur tour, à Alger, en janvier 1937, et décident de donner leur démission collective, si le projet Blum-Violette est voté.

Devant cette menace, le cabinet Blum, en proie à tant d'autres difficultés dans la métropole, n'ose passer outre. Sa bonne volonté à l'égard des indigènes n'a réussi qu'à aggraver la situation, si bien que Ch. Julien pouvait écrire que les colons « ont fait le lit du nationalisme qui allait se dresser avec une force nouvelle. »

## XXII

### La Situation actuelle. Conclusion

La Guerre avait donné aux Algériens une nouvelle occasion de servir la France. De nouveau, ils le firent avec une fidélité qui exigeait de la part de la métropole une reconnaissance. Alger, qui avait servi de siège au gouvernement de Gaulle, ne pouvait plus être négligé. La France donna enfin un statut aux Algériens : *le Statut de 1947.*

Ce statut se proposait *l'intégration des Algériens à la République française*, par le principe de *l'égalité entre tous les citoyens devant la Loi.* Alors que jusqu'à 1934, il n'y avait eu que 2.500 Algériens musulmans à accéder à la citoyenneté, en renonçant du reste à leur statut personnel propre, ayant pour base le droit coranique, tous les Musulmans, dans certaines conditions assez simples, pouvaient devenir citoyens sans renoncer au statut coranique.

Mais on était loin de l'égalité civique. En effet, sous le nom de « double Collège », le Statut de 1947 continuait à distinguer en Algérie, deux classes de citoyens. Les Musulmans n'étaient toujours pas des « Français à part entière », selon le mot encore mal défini du général de Gaulle. D'autre part, avec l'aide de l'Administration, les Européens, résolus à boycotter à Alger les décisions prises à Paris, réussirent à *truquer les élections de 1948,*

en faisant notamment éliminer les candidats des partis nationalistes, dont plusieurs furent mis en prison, à la veille des élections.

Le Statut de 1947 n'a donc jamais été appliqué loyalement. Et c'est ce qui, finalement, a provoqué *l'insurrection actuelle*. Elle éclata le 1[er] novembre 1954. La France y répondit en opérant des réformes administratives. Chaque fois, le F. L. N. les trouva insuffisantes et réclama, avant toute discussion, la proclamation de l'indépendance. Aux prises, d'autre part, avec les réclamations de la Tunisie et du Maroc, nos gouvernements, trop changeants, incertains et débiles, ayant du reste lâché l'Indo-Chine, durent accorder l'indépendance à la Tunisie et au Maroc, donnant ainsi aux Algériens, une apparence de droit analogue, bien que les circonstances soient toutes différentes.

La loi-cadre de 1958 fut une suprême tentative pour garder l'Algérie française. La position paraissait si désespérée, en mai 1958, que l'armée d'Algérie, unie aux colons algériens, décidait de passer à l'action, par le mouvement désormais historique dit du *13 mai*. La France se trouva soudain au bord de la guerre civile, lorsque le général de Gaulle, à la suite de l'intervention du Président Coty, fut porté au pouvoir. Ses premiers gestes, soit en France, soit en Algérie, où son prestige se révéla immense, ont ranimé l'espoir des Français et des Algériens. Nous en sommes là. La partie est engagée. La France a assumé, non seulement en Algérie, mais dans toute l'Afrique française, une « mission » qui sera très onéreuse pour elle, mais qui sera, si elle réussit, comme il faut l'espérer, son honneur dans l'histoire. L'Afrique française ne peut rien sans nous, mais sans elle, la France serait-elle encore la France ?

L. CRISTIANI.

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Comptes rendus bibliographiques

DANIEL-ROPS. — **L'Eglise des Temps classiques. « Le Grand Siècle des Ames ». — In-16 de 495 p., 1.250 fr. — Paris, Fayard, 1958.**

Un prêtre fort instruit me disait tout récemment : « Je viens de lire *l'Eglise des Temps classiques*, de Daniel-Rops, je l'ai lu d'un trait et je vais le relire. La première fois, c'est pour mon plaisir, la seconde, ce sera pour mon profit. »

Ce langage traduit bien ce que nous pensons des volumes qui continuent à s'aligner régulièrement dans cette série de l'Histoire de l'Eglise. Essayons de préciser les raisons du succès croissant de cette œuvre magistrale.

Daniel-Rops est avant tout un historien qui connaît à fond la technique de l'histoire, mais un historien doublé d'un artiste et d'un romancier. Il est en train, à mon sens, d'opérer une petite révolution dans la manière d'écrire l'histoire. La manière française, assez différente de la manière allemande, se distinguait par le sens de la vie, par le pouvoir de résurrection du passé, par une sorte de passion intime en communion avec les luttes, les aspirations, les désirs des hommes qui ont vécu avant nous. Qu'on songe à Augustin Thierry, à Michelet, et même à Guizot et Thiers, plus près de nous, à Pierre de la Gorce, à Fustel de Coulanges, à Sorel, à Madelin. L'érudition allemande, en face de nos historiens français, paraissait plus lourde, plus morne, plus fastidieuse.

Daniel-Rops reprend la tradition française, avec un éclat particulier. Il veut, à la base, une documentation impeccable, une solidité fondée sur la connaissance approfondie des sources. Mais cela une fois assuré, il y a la présentation, et c'est ici que Daniel-Rops nous semble avoir innové : il entend disputer au roman, dans les gros tirages de librairie, son insolente et absurde prédominance. Combien l'histoire vraie n'est-elle plus intéressante, plus instructive, plus palpitante, précisément parce qu'elle est l'histoire et parce qu'elle est vraie !

Le volume : *l'Eglise des Temps classiques*, débute comme un roman, par des pages ravissantes sur « le curé d'une paroisse déchue », Vincent de Paul arrivant à Châtillon, qu'on appelait alors Châtillon-des-Dombes, et que nous nommons aujourd'hui Châtillon-sur-Chalaronne.

En trois pages, Vincent de Paul est campé. L'auteur ensuite nous le présente en detail, remonte à son enfance, à ses études, et nous le fait voir, durant un temps, empêtré, comme tant d'autres prêtres de son siècle, dans « les filets de l'araignée », c'est-à-dire dans les soucis du monde. Mais la grâce de Dieu entre en action. Il est touché par Bérulle. Il passe à l'école de saint François de Sales. Il devient celui que tous appellent « Monsieur Vincent », débordant de l'amour des pauvres, des ignorants, des infirmes, des malheureux de toute sorte. Il se fait créateur : les prêtres de la Mission et les Dames de la Charité, telles sont ses institutions, dont nous ressentons encore les bienfaits. On a peine à mesurer le rayonnement d'un saint comme Vincent de Paul.

De toute façon, il faut voir en lui l'un des plus efficaces restaurateurs de l'Eglise de France en son siècle.

Cette Eglise du XVII[e] siècle, le chapitre second nous en offre ensuite le tableau le plus vivant et le plus complet. Daniel-Rops professe la plus grande admiration pour « la jeunesse de l'Eglise au XVII[e] siècle ».

> « Le sait-on assez ? écrit-il. Les soixante premières années du XVII[e] siècle marquent pour l'Eglise un temps fort, une époque d'une beauté, d'une fécondité rares, aussi riche certainement que les plus grands moments de la chrétienté médiévale. »

Et d'où cela vient-il ? D'un jaillissement spirituel que Bremond a décrit dans son *Histoire littéraire du Sentiment religieux*. A son tour, l'auteur rappelle de manière originale et personnelle les grands courants mystiques de ce début du siècle : courant salésien et courant bérullien. Mais ils en ont suscité et alimenté bien d'autres. Ce qui domine en tout cela c'est une véritable renaissance du sacerdoce et de l'épiscopat. Les séminaires se fondent peu à peu. Un Jean Eudes, un Jean-Jacques Olier y feront merveille, après Vincent de Paul. Le blé lève de toutes parts. Une extraordinaire émulation se manifeste dans toute la France.

Daniel-Rops n'a garde d'oublier des hommes tels que Michel Le Nobletz, le P. Maunoir, S. François Régis et leurs émules. Et il ne reste pas à la surface des faits. Il veut faire voir ce qu'il nomme « la vie des âmes » ; il reconstitue la bibliothèque de piété du temps, rappelle les titres des ouvrages spirituels les plus lus. Il ne se confine pas en France, bien qu'elle mène le jeu. Il parcourt l'Europe chrétienne, décrit « Rome à l'heure du Bernin » et signale le tournant de 1660. Avec l'avènement personnel de Louis XIV, si

la gloire extérieure s'accroît, la sève spirituelle se ralentit. Et l'on nous dit pourquoi.

Le chapitre III a pour titre : *Quand l'Europe change de bases*. Nous entrons dans le domaine politique. Il y a eu la Guerre de Trente ans, les traités de Westphalie. Il y a eu Richelieu et Mazarin. Les jeux de la politique s'inspirent de tout autres principes que de ceux de l'Evangile. Le renouveau religieux du XVII[e] siècle ne pourra pas ne pas souffrir — et parfois cruellement — de cette tension entre les exigences de la politique et les aspirations de la spiritualité. On peut, aux traités de Westphalie, parler de « l'enterrement de la chrétienté ». La contre-offensive du catholicisme contre la révolte protestante est arrêtée. En face du bloc catholique se forme le bloc protestant irréductible. Le scandale de la désunion des chrétiens s'accentue et l'œcuménisme contemporain aura fort à faire pour l'effacer.

Nous marchons vers « l'Europe des absolutismes ».

Au chap. IV, l'un des plus frappants du volume, Daniel-Rops veut tirer au clair le caractère de notre roi le plus prestigieux, celui du palais de Versailles, Louis XIV. Il fait très bien éclater le contraste ou plutôt la contradiction qui existe entre les deux titres qu'on lui donne : d'une part le *Roi-Soleil*, appellation toute païenne tant elle est faite d'orgueil et d'exaltation profane, — et d'autre part, le Roi *Très-Chrétien*, son titre traditionnel, dont il est fier avec raison. Tout le chapitre tend à faire ressortir ce qu'il peut rester de vérité dans ce second titre.

Et c'est ici, en particulier que l'on doit admirer le talent de l'auteur, c'est ici qu'il se souvient de ses dons de romancier. Si le roman, selon nous, est un genre faux, en ce qu'il s'attache à des « fables », selon le mot de S. Paul — *ad fabulas convertentur*, — il garde une valeur par l'analyse délicate et profonde du cœur humain. D.-R. entre donc « dans le secret du cœur » de Louis XIV, il ne cache pas ce que sa conduite a de peu conforme à la foi chrétienne qu'il ne cesse de professer. Il estime que ce serait trop léger et injuste de ne voir dans sa pratique religieuse que formalisme et hypocrisie. Il passe en revue les actes publics du roi, blâme sévèrement la Révocation de l'Edit de Nantes, non moins que les démêlés du roi avec Innocent XI, et les fameux « Quatre Articles ». Mais il le fait voir à sa mort, avec ses regrets, ses repentirs, l'expression de sa foi, et cite ses dernières paroles : « O mon Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous de me secourir ! » Massillon devait bien tirer la conclusion de ce « grand » règne : « *Dieu seul est grand !* »

Au chap. V, nous sommes mis en contact avec « *les Chrétiens des temps classiques* ». Nul doute que cette époque ait été une « époque de foi ». La religion est « enracinée dans la vie sociale, la contrôlant, réglant ses principes » et cela dans toute la société occidentale du grand siècle. D.-R. décrit cette présence de la foi dans la famille, dans le travail, dans toute la vie et les relations entre les hommes. S'il y a de grands scandales, il y a aussi des conversions retentissantes, et il est rare que la fin des plus coupables ne rachète pas leurs égarements. La production religieuse est immense, en littérature. Les dévotions se multiplient, le culte du Sacré-Cœur apparaît au grand jour et se développe, avec S. Jean Eudes et Ste Marguerite-Marie. La querelle du théâtre cependant vient faire la preuve d'une sorte d'écartèlement entre la foi et l'art profane :

> « Quelle idée bizarre, s'écrie La Bruyère, que de se représenter une foule de chrétiens de l'un et de l'autre sexe qui se rassemblent à certains jours dans une salle pour y applaudir une troupe d'excommuniés ! »

Sur ce point, nos moralistes catholiques sont devenus moins sévères.

Daniel-Rops nous présente l'un après l'autre les grands orateurs chrétiens du temps. Et sur une question que nous croyons connaître, il trouve moyen de nous apprendre bien des choses. Qu'il parle des « rigueurs de Bourdaloue », des « combats de Bossuet », des « tourments de Fénelon », ou des exemples fulgurants de Rancé et des prédications impétueuses de Grignion de Montfort, sans oublier les prêcheurs moins illustres, il entre au cœur de la vie du temps, pour nous les montrer en pleine action, avec leurs traits particulier et leur efficacité diverse. Et il parle aussi de l'enseignement chrétien du peuple, avec Démia et S. Jean-Baptiste de la Salle. Enfin, ce même chapitre traite avec compétence et amour de « l'art chrétien » au grand siècle.

Tout cela nous a conduit au chapitre VI et dernier : « *Deux crises doctrinales ; Jansénisme* et *Quiétisme* ». Du jansénisme, toute l'histoire, depuis Jansenius et Saint-Cyran est évoquée. Le grand Arnauld et le Pascal des « *Provinciales* », tout autre que celui des « *Pensées* », y ont leur part. Et Port-Royal avec son drame.

Le quiétisme, de son côté, c'est d'abord celui de Molinos, assez mystérieux et grossier, puis celui de M[me] Guyon et de Fénelon, plus subtil, plus complexe. Nous n'avons pas à y insister ici.

Le t. I de cette Histoire de l'*Eglise des Temps classiques* s'achève sur des perspectives inquiétantes. Le t. II, qui ne tardera pas beaucoup à paraître, contiendra cinq grands chapitres, dont on aimera à connaître dès maintenant les titres : La Rébellion de l'Intelligence (c'est le XVIII[e] siècle libre-penseur), — Grandeurs et Tristesses des Missions, — Eglises hors de l'Eglise (revue des pays protestants), — L'Ere des grands Craquements, qui a quelque chose de sinistre, — et enfin ce qui demeure, c'est-à-dire la vision réconfortante, parmi les menaces qui annoncent la catastrophe de la Révolution, de la sainteté et des grandes réalisations d'art au XVIII[e] siècle.

Après ces deux tomes, il ne nous restera plus qu'à attendre les deux derniers, qui décriront l'évolution de l'Eglise de la Révolution à l'heure présente ! Nous souhaitons à l'auteur la force nécessaire pour mener à bonne fin cette magnifique entreprise, qui fera date dans la présentation de l'histoire de l'Eglise !

L. CRISTIANI.

---

**M.-D. PHILIPPE, O. P. — Mystère de Marie, croissance de la vie chrétienne. — Un volume (14 × 22) de 158 p., 575 fr. — Paris, Editions La Colombe, 1958.**

Il s'agit ici d'un essai de théologie spirituelle, conformément au second titre de l'ouvrage : croissance de la vie chrétienne. Sous cet aspect particulier, on montre comment Marie qui nous a été donnée comme Mère, peut et doit nous aider à vivre pleinement notre vie chrétienne ; comment cette Mère nous éduque et nous éduque en mère, nous indiquant par son exemple, par sa vie, la manière dont nous devons vivre des mystères de la foi, de l'espéraance et de la croissance de la charité.

Dans une première partie, l'A. rappelle les conditions initiales de la charité en Marie, par le privilège de l'Immaculée Conception, puis le terme du mystère de la croissance de la charité en Marie dans sa vie glorieuse couronnant sa Dormition et son Assomption.

Mais la leçon de théologie spirituelle est plus manifestement exposée dans la seconde partie, qui analyse les étapes de la croissance de la charité en Marie. Tout d'abord les éclosions de sa charité : première réponse

de Marie à Dieu dans sa Présentation au Temple : mystère de sa consécration virginale, modèle des consécrations religieuses. Ensuite, réponse à l'appel précis de Dieu à l'Annonciation. Quel modèle chrétien dans l'acte de foi qui recouvre le « fiat » de la Vierge ! Quel réalisme dans cette foi, faite de confiance en Dieu, de don de soi-même, de pénétration dans la contemplation des mystères divins, mais aussi d'engagement dans une vie de service temporel à l'égard de Dieu ! Marie donne aux âmes l'exemple de l'obéissance, vertu première du vrai serviteur de Dieu, obéissance qui va jusqu'au détachement dans la pauvreté. Une première initiative communautaire de Marie, c'est le mystère de la Visitation : Marie nous y enseigne la miséricorde temporelle à l'égard de sa cousine Elisabeth. Humilité de Marie, sans doute, puisque la Vierge, Mère de Dieu, s'efface devant la Mère de Jean-Baptiste ; humilité récompensée par une louange inattendue : « Tu es bénie entre les femmes, et béni le fruit de ton sein ! » Ici s'intercale une paraphrase du Magnificat, où se révèle « la joie chrétienne dans ce qu'elle a de plus propre ».

> « Marie, sous l'inspiration du Saint-Esprit, nous livre la raison de cette joie divine : « Parce qu'il a jeté les yeux sur son humble servante. » C'est ce regard d'amour de Dieu poursuivant sa créature, sa condition chétive et misérable de créature descendante d'Eve, faite de boue et de poussière, n'étant rien par elle-même, qui est le vrai motif de cette joie chrétienne. Dieu a aimé la faiblesse de sa servante. Il s'est complu en elle à tel point qu'il a voulu en faire sa Mère, le tabernacle vivant de son Verbe incarné.. Parce qu'elle est tellement enracinée dans l'hu 'ité, Marie peut reconnaître que « désormais toutes les générations la proclameront bienheureuse »... La plus grande gloire de Marie est bien d'être la Mère du Fils de Dieu... Par Jésus, Marie est aussi Mère de toute l'Eglise; à la Croix elle est, établie officiellement par Jésus la Mère du disciple bien-aimé, qui représente l'Eglise. C'est pourquoi toutes les générations divines, provenant de l'eau et de l'Esprit, diront sa gloire... » (p. 130, 131).

Avec le mystère de Noël, Marie entre dans une étape nouvelle tant pour sa vie contemplative que pour sa vie de servante de Dieu. Noël est le mystère de la présence et le mystère de la joie, présence et joie exigeant un résultat, un fait accompli. Toutes les exigences divines qui, en l'âme de Marie, avaient été progressivement consenties depuis le mystère de la Présentation se retrouvent dans ce mystère de Noël comme rassemblées, unifiées en un épanouissement joyeux. Mais si Noël est un terme, tout commence aussi à Noël... Noël est une certaine préfiguration de notre future entrée dans le ciel, comme le temps de l'Avent est une préfiguration de notre vie divine ici-bas, dans l'attente du ciel.

Le livre du R. P. Philippe est un thème inépuisable de méditations, où les âmes désireuses d'une croissance plus complète de leur vie chrétienne, trouveront un aliment d'une richesse incomparable.

---

Georges TAVARD. — **Le Protestantisme.** — **In-8 (14,5 × 19,5); collection « Je sais, je crois », 350 fr. — Paris, Fayard, 1958.**

L'esprit de ce petit volume nous est donné par quelques lignes de l'Introduction : « On rencontre des protestants pour qui le catholique n'est catholique que parce qu'il n'a pas pris la peine d'étudier le protestantisme. La meilleure manière de confondre ce jugement est de montrer que la foi catholique est parfaitement compatible avec une connaissance approfondie et même sympathique de la mentalité et des doctrines protestantes. Loin de souffrir d'un tel contact, la conviction catholique y gagne. Ce n'est plus sur des on-dit, mais sur ce qu'elle a vu de ses propres yeux, qu'elle considère alors le protestantisme comme une dérivation sincère, mais illégitime, qui, partie de la doctrine infailliblement enseignée par l'église sous la houlette des évêques et du Pontife romain a abouti à créer des chrétientés dissidentes. »

Quelques pages du chapitre premier esquissent les débuts de la Réformation, avec les figures qui y dominent, Luther, bien entendu, mais Bucer, Zwingli, Bullinger, Cranmer et celui qu'on peut appelr « le véritable génie de la Réforme », Calvin. Puis, les controverses déchirent bientôt l'entente des premières années : et les sectes se multiplient sous l'influence de leurs chefs.

Trois chapitres résument la doctrine protestante et marquent les divergences qu'elle présente avec le catholicisme : la grâce et la foi (justification), les sacrements et, dans l'Eucharistie, la négation calviniste et zwinglienne de la présence réelle, l'Eglise et les Eglises ; tout devient subordonné à l'expérience individuelle ; aussi la médiation de l'Eglise devient-elle secondaire.

Toutefois des réveils, des réactions se produisent au sein du protestantisme, non certes dans le sens catholique, mais dans une aspiration vers la ferveur spirituelle et la sainteté : les anabaptistes, les piétistes, les puritains, et toutes les petites sectes aux prétentions mystiques, puis les Quakers et les méthodistes, les congrégationalistes, les baptisés, etc. Et l'A. ne manque pas de souligner à quelles aberrations certains de ces réveils ont abouti !

Les deux chapitres suivants manquent la double orientation prise par le protestantisme moderne : d'une part, le protestantisme libéral qui peut se concevoir comme « un rationalisme religieux » et d'autre part, la réaction néo-orthodoxe avec Kierkegaard, Johann Gerhard et, plus près de nous Karl Barth.

Aujourd'hui on peut distinguer, au point de vue « géographique », « trois sortes de protestantisme : celui du continent européen ; celui du monde anglosaxon et, le dernier venu, mais qui peut-être tient en main les clefs de l'avenir, le protestantisme des pays de mission ». — Cette dispersion, avec ses divergences, ont abouti à une orientation nouvelle vers une unité plus marquée que dans le passé. De là le mouvement œcuménique, dont l'instrument principal est, depuis 1948, le Conseil Œcuménique des Eglises. A cause de son importance, le dernier chapitre l'étudie avec quelque détail.

Cette étude objective, remarquable par son information théologique, est faite dans un esprit de compréhension fraternelle ; elle apportera une lumière utile au catholique placé fréquemment aujourd'hui devant les problèmes de l'œcuménisme.

---

**IMPRIMATUR**

Lingonis, die 9 septembris 1958

G. MICHEL, *vic. gen.*

*Le gérant :* C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)